

УДК 165.19

КОГНИТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ МИФА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА (К КРИТИКЕ СТРУКТУРАЛИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МИФА Р. БАРТА)

П.Б. Тычкин

Томский политехнический университет

E-mail: medved2912@mail.ru

Осуществлен анализ критериев мифа в рамках концепции Р. Барта в контексте проблемы соотношения мифологической и научной традиции, эксплицированы антропные и онтологические основания интеграции логики мифа в модель постнеклассической научной рациональности.

Ключевые слова:*Структурализм, миф, постнеклассическая наука, гуманизация знания, постмодернизм.***Key words:***Structuralism, myth, non-classical science, humanization of knowledge, postmodernism.*

Постнеклассическая модель научной рациональности, реализующаяся в условиях современной культуры, в качестве одного из своих базисных постулатов предполагает активное взаимодействие с различными формами вненаучного знания. Помимо ряда других детерминант, необходимость данной корреляции обусловлена принципиально новой модальностью в понимании природы таких основополагающих констант научного познания, как субъект и объект, а также характера отношений между ними. Субъект познания определяется сегодня не в качестве стороннего наблюдателя, а активного участника познавательного процесса, что, в свою очередь, приводит к тезису о «человеко-размерном» характере как объекта исследования, так и научного поиска в целом. Констатация «человеко-размерности» как паттерна, фундирующего модель эволюции современной научной рациональности, с необходимостью указывает на гуманизацию последней как закономерную тенденцию ее развития.

В этой связи актуализируется обращение современной науки (в частности, в сфере ее методологии) к арсеналу тех форм знания, в которых акцентирована доминирующая роль человека (сознания) как стержневого элемента познавательной активности. Одной из указанных форм является миф. Причины обращения к мифу обусловлены, во многом, богатством его внутреннего содержания, несомненным антропным характером мифологического мировоззрения. Кроме этого, миф не является лишь культурной традицией прошлого, он ярко представлен в различных дискурсивных практиках современной культуры, реализуя в последних весьма противоречивые функции.

Экспликация логики мифа в качестве одного из возможных элементов современной научной рациональности с необходимостью требует ответа на предварительный вопрос о дефинициях самого понятия «миф» в современной культуре, без чего вряд ли возможно создание модели взаимодействия мифа и науки, ибо нам надо с известной долей уверенности представлять, какова логика ми-

фа, которую мы используем в процессе осмысления указанной модели.

Философской позицией, во многом обосновывающей современное понимание мифа, стали взгляды представителя французского структурализма (позднее – постструктурализма) Ролана Барта. Существование мифа в современных условиях для него есть прежде всего существование мифа как слова. Миф, понимаемый в качестве слова, не имеет субстанциональных границ, поскольку главным в нем является специфический способ высказывания, а не содержание сообщения. Следовательно, миф, образно говоря, не имеет жестко определенной «территории» применения. Точнее, эта «территория» зависит не от четких границ предмета мифа (ибо таковых по большому счету не существует), а от целесообразности и потенциальной эффективности мифологизации того или иного дискурса. Миф подчиняется семиотической логике и в этой связи, будучи словом, может быть понят исходя из системы «означающее-означающее-знак». Означающее в плане языка выступает в роли итогового члена языковой системы (смысл), а в мифе – как исходная установка (форма) [1].

При переходе от смысла к форме первый теряет всю свою богатую наполненность, превращаясь в чистую текстуальность. Из смысла «удаляется» все случайное; он опустошается, обедняется, из него испаряется всякая история, остается лишь голая буквальность [...]. Но самое главное здесь то, что форма не уничтожает смысл, а лишь обедняет, дистанцирует, держит в своей власти; форма постоянно нуждается в том, чтобы вновь пустить корни в смысл и напитаться его природностью. Такая непрестанная игра в прятки между смыслом и формой и является определяющей для мифа» [1]. Принципиально иную роль в мифе играет у Р. Барта обозначаемое, называемое им «понятием». Именно в понятии вновь возникает совокупность чувств, интенций, причин и следствий. Однако (и это один из ключевых моментов в оценке Р. Бартом значения мифа в современной культуре) понятие содержит заранее «приготовленное» высказыва-

ние, которое не дает доступа к реальности, а призывает увидеть в ней тот или иной аспект (значение). Как пишет сам автор, «в понятие влагается не столько сама реальность, сколько известное представление о ней; превращаясь из смысла в форму, образ во многом теряет содержащиеся в нем знания, дабы наполниться теми, что содержатся в понятии» [1].

В этой связи возникает вопрос об источнике такой «ангажированности» понятий. В качестве такового Р. Барт видит буржуазную идеологию [2], использующую систему мифа в своих (в частности, утилитарных) целях, «не оставляя буквально ни одной щелки, которая давала бы доступ к «настоящей» действительности. Это анонимная и аморфная масса расхожих слов и представлений, обозначенная Р. Бартом греческим словом «докса», представляет собой первичный и неистощимый источник мифов. В своей универсальности она встает непреодолимой преградой между человеком и миром, между сознанием и реальностью» [3].

Иными словами, миф не уничтожает истинный смысл, а деформирует его. Смысл теряет свою историю, сохраняя существование, при этом функция деформированного смысла — быть императивным обращением именно *ко мне*. Таким образом, миф псевдонатурален, в нем «утилитарная функция прикрывается оформлением «под природу» [1]. Однако именно поэтому потребитель мифа воспринимает его интенцию как нечто само собой разумеющееся, поскольку апелляция мифа к сознанию субъекта сопровождается предложением не отказаться от смысла, а, наоборот, якобы понять смысл, на деле уже похищенный из языка и превращенный в форму и понятие мифа, нацеленные на то, чтобы произвести определенное впечатление (добавим — с определенной целью).

В этой связи мифу подвластны практически все формы культуры и виды социальных практик [1]. Для Р. Барта очевидна в этом смысле все возрастающая негативная функция мифа в современной культуре, ее утилитарность служит питательной средой для тотального распространения мифа. Последний «насилуственно узурпирует персональное смысловое пространство и несет в себе импульс насилия» [4].

Преодоление мифа, по Р. Барту, возможно посредством мифологизации самого мифа, вследствие чего создается искусственный миф. Последний и являлся бы «истинной мифологией» [1].

В этой связи оценка Р. Бартом мифа и его роли в современной культуре вызывают ряд вопросов. Если создание «мифа о мифе» понимается как процесс демифологизации, то в данном случае налицо абсурдность такой попытки, ибо речь идет лишь о появлении очередного варианта мифа. Причем даже очевидная «мифичность» искусственного мифа, которая, казалось бы, будучи ясно понимаемой реципиентом, уничтожает возможность действительности мифа, тем не менее, сохраняет миф. Это связано с тем, что «в глазах потребителей мифа его ин-

тенция, адресная обращенность понятия могут оставаться явными и при этом казаться бескорыстными;...дело мифа — произвести непосредственное впечатление, не важно, что впоследствии он будет демонтирован, предполагается, что его действие сильнее тех рациональных объяснений, которые далее могут его опровергнуть» [1]. Таким образом, искусственный миф не справляется с задачей демифологизации.

Интерпретация мифа Р. Бартом носит характер крайности и в этом смысле есть во многом проявление тоталитаризма, против которого Р. Барт и выступает. Презумпция персональной свободы, понимаемой, в частности, как возможность творчества, нарушается самим Р. Бартом, поскольку, отказывая мифу в праве на легитимность, на способность быть тем самым условием творчества, Р. Барт демонтирует принцип плюрализма, адептом которого себя объявляет. Одновременно с этим выводом необходимо констатировать наличие определенной перспективы изменения модальности понимания мифа, вытекающей из позиции Р. Барта. Как и многие концепции, характеризующиеся категоричностью своих основных положений, резко негативная оценка Р. Бартом мифа весьма чувствительна к смене полюсов (знаков). Если миф утилитарен и является выражением различных тенденций буржуазного общества, то взятый сам по себе он представляет определенный способ мышления, априори не содержащий тех негативных характеристик, функций и целей, которые он реализует сегодня.

Иными словами, разрушительная (по Р. Барту) роль мифа не есть предзаданная имманентная его константа. В этом смысле сам миф как форма мышления нейтрален и может быть реализован и в качестве конструктивного способа как социальной рефлексии, так и социального действия. По словам И.Т. Касавина «Миф, как и наука, сам по себе не плох и не хорош, все зависит от его социальной и культурной функции» [5]. Показательно в связи с этим высказывание С.Ю. Неклюдова о том, что «сам миф в наше время охотно рядится в квазинаучные одежды и прибегает к квазинаучным доказательствам своей истинности и правоты» [6]. Именно такого рода утверждения формируют в современной культуре стереотипное восприятие мифа как механизма искажения и размывания науки, тогда как в большинстве случаев миф скорее *«рядит»*, нежели *«рядится»* он сам.

Методологическим обоснованием понимания мифа как «позитивной» модели мышления выступает функциональный подход. В рамках последнего принципиально изменяются акценты при изучении взаимоотношений между структурой и функцией. Как пишет А.Ф. Косарев, «функция выступает уже не просто как следствие, как качество, с необходимостью вытекающее из особенностей структуры, но как нечто, формирующее структуру и порождающее в ней стремление к самосохранению... Не структура порождает функцию, а функ-

ция реализует себя в структуре [7]. Критика мифа Р. Бартом основывается на интерпретации мифа как структуры, задающей функцию. Здесь «кража» смысла как функция изначально задана структурой мифа. Исходя из логики функционального подхода, утилитарный характер функции (формирование интенции, имеющей точный адресат и цель) определяет выбор структуры (в данном случае — мифа). Миф как структура мышления превращается, таким образом, в некоего «заложника» функции и подвергается критике, которая должна быть обращена не к нему. Но если функция может быть задана как средство достижения определенной цели, то первоочередное значение имеет характеристика такой цели. Р. Барт критикует буржуазную идеологию и миф, являющийся ее проводником. Однако стоит только сформулировать телеологические установки в конструктивном русле, и миф превратится в структуру, способствующую реализации позитивных функций.

В контексте заявленной нами проблематики первоочередное значение имеет вопрос о тех формах, в которых миф реализуется сегодня в науке. Р. Барт подробно и тщательно анализирует действие мифа в разнообразных сферах культуры и социальных практиках (политика, спорт, искусство, реклама и т. д.). Характеристики форм проявления мифа в научном дискурсе специально Р. Бартом не рассматриваются. Однако, проецируя описанный Р. Бартом механизм функционирования мифа на сферу науки, мы обнаруживаем тенденции, весьма релевантные основным принципам указанного механизма. Речь идет о том, что при изучении вопроса о взаимоотношениях мифа и науки в современных условиях на первый план выходит проблема распространения квази-и-лженаучных теорий и представлений. Рост числа такого рода «исследований» задает, казалось бы, единственно возможную логику оценки перспектив корреляции мифа и науки и очевидно, что основной интенцией такой логики становится резкое неприятие (прежде всего, научным сообществом) мифа как абсолютно ненаучного знания.

Действительно, распространение квазинаучного мифотворчества на рубеже XX–XXI вв. приобрело характер массового феномена. Деятельность различного рода «академий» и «ассоциаций», направленная на популяризацию оккультизма, магии как элементов научного знания создает основы для дискредитации мифа, ибо очевиден спекулятивный характер понимания особенностей мифологического мышления. В этой связи научное сообщество выступает с серьезной критикой мифотворчества, что определяет зачастую заведомо негативное отношение как к мифу в целом, так и к признанию его эвристического потенциала в частности. Как пишет В.М. Найдыш, «неомифотворчество — одна из форм в девиантной линии синтеза истории культуры и ее новейших форм... Девиантные линии культуры (в искусстве — разные формы поп-арта; в науке — различные формы квазинаучных

мифологий, псевдонаучных построений и др.; в религии — различного рода нетрадиционные секты) характеризуются отсутствием глубинной исторической укорененности, утерей связей со своими культуротворческими основаниями, что выражается заниженными критериями профессионализма, сиюминутными, часто утилитарными ценностями, популизмом и др.» [8].

Таким образом, постулируемая Р. Бартом «кража» мифом изначального смысла языка реализована в сфере науки в виде квазинаучного мифотворчества. В последнем миф теряет свою «историческую укорененность», превращаясь во вторичную мифологию, выхоленную примитивную схему. Говоря языком Р. Барта, «миф возникает из убывания историчности в вещах... Мир поступает в область языка как диалектическое соотношение действий и поступков людей — на выходе же из мифа он предстает как гармоническая картина сущностей» [1]. Ремифологизация, выраженная в таком виде, действительно требует демифологизации, о которой пишет Р. Барт. Как было сказано выше, такая демифологизация может быть осуществлена посредством создания мифа о мифе. Однако мы указываем на тот факт, что данный процесс приводит лишь к изменению мифа, но не его уничтожению. По мнению В.М. Найдыша референтом демифологизации является ирония, позволяющая «срывать покровы с превращенных форм бытия» [8].

Тем не менее описанная ситуация реализации мифа в науке не является единственно возможным сценарием. Экспликация гносеологического потенциала мифа требует отказа от понимания последнего как наивной, спекулятивной формы мышления, девальвирующей критерии науки и конституирования логики мифа в качестве одной из возможных познавательных стратегий, способной органично и корректно функционировать в рамках науки, не подменяя ее собой, а открывая новые перспективы для ее развития. В этой связи необходимо определить те онтологические и гносеологические основания, которые позволили бы осуществить такую возможность. Одним из таких оснований является уже упоминавшийся выше функциональный подход, при котором процесс научного познания во всем многообразии своих форм выступает в качестве функции, определяющей выбор структуры, в которой данная функция будет реализована. Такая постановка вопроса актуализирует принципиально иной ракурс рассмотрения мифа как формы мышления, не являющейся заведомо несостоятельной в качестве элемента науки, а требующий выявления тех характеристик в структуре мифа, на основе которых выстраивалась бы корреляция мифа и науки.

На пути к достижению такой цели мы сталкиваемся с проблемой интерпретации, заключающейся в неизбежности (на первый взгляд) деформации логики мифа в современной культуре. Действительно, практически любая сфера культуры

не только наполняет саму структуру мифологического мышления своим содержанием, но и изменяет эту структуру, более или менее произвольно приспособляя ее к своим целям. При этом миф уже представляет собой скорее не целостное образование, а механически сконструированную (с разной степенью успешности) технологию, усеченную версию мифа. По мнению А.В. Ульяновского, «структура социального мифа объективно отсутствует — она ризоморфна, существует виртуально в качестве целесообразной проектной модели разработчиков и социальных технологов. Цель такой виртуальной структуры — нормировать сам процесс разработки и осмыслить собственные действия» [9]. Такая тенденция тотальной «утилитаризации» мифа как социальной практики зачастую находит свое отражение в социально-философской мысли либо в виде концепций, утверждающих миф в качестве спекулятивного механизма, подлежащего деконструкции, либо в подходах, провозглашающих процесс ремифологизации объективным требованием времени.

На наш взгляд, указанная проблема может найти свое разрешение посредством реконструкции логики мифа в своем целостном виде как системы мышления. Речь, безусловно, идет не о механическом переносе такой системы в современные условия, ибо «очевидно, что нельзя просто вернуться к мифу, да мы и не хотим этого, ибо невозможно вернуться в мир, которому чужд и незнаком наш специфический тип опыта, основанный на науке» [10]. Такая попытка стала бы не более чем очередной спекуляцией. Смысл обозначенной реконструкции должен заключаться в преодолении стереотипов и той самой тотальной «утилитарности» в понимании мифа сегодня. Такое понимание равно дистанцировано как от тенденции всеобщей мифологизации культуры, так и от отрицания мифа как такового в любых формах своего проявления.

По словам Н.С. Автономовой, «проблема взаимоотношения между научным знанием и другими формами знания — одна из ключевых для всей современной философской мысли. То, что это действительно так, можно проследить и на примере мифа. Мифологическое сознание, безусловно, включает в себя знание. Однако исследователи, которые считают миф качественно однородным с наукой и соответственно видят в мифе своего рода науку (или не вполне развившуюся науку), с нашей точки зрения, не правы» [11]. Поэтому обращение к необходимости экспликации мифологического мышления как целостной системы с одной стороны во многом требует выявления его характеристик в «чистом виде», осмысления функций и принципов логики мифа в их изначальном значении, что поможет вынести за скобки распространенные трактовки мифа, приводящие к указанным выше стереотипам в его оценке.

С другой стороны, такая реконструкция мифа невозможна без нахождения в рамках современной

культуры тех критериев и условий, сфер деятельности человека и общества, которые позволили бы осуществить данную реконструкцию не в виде механического перенесения, а в качестве органичного процесса [12]. И здесь мы сталкиваемся на первый взгляд с определенным рода парадоксом. Те формы культуры, в рамках которых, казалось бы, реализация мифа в своей семантической целостности была бы наиболее вероятной и успешной, напротив, стали катализаторами размывания мифа как единой системы мышления и деятельности, создали условия для появления «вторичных» мифов и, в конечном итоге, потере мифом многих своих сущностных характеристик и превращению его в пустую форму.

Прежде всего, речь идет об искусстве, традиционно считающемся формой культуры, обладающей способностью сохранять и транслировать духовный опыт общества. Но именно в современном искусстве (хотя и не только в нем) ярко проявляется негативное воздействие мифа в качестве инструмента подмены и кражи смысла, его упрощения и уплощения [1]. В частности, как пишет Е.М. Мелетинский, «в принципе мифология служит гармонизации представлений об окружающем мире и месте в нем человека, но в модернистской литературе XX в. миф, превращаясь в антимиф, становится выражением социального отчуждения и одиночества индивида» [13].

Подобную тенденцию мы можем проследить и в других видах социальных практик — политике, спорте, маркетинге и так далее. В то же время те формы общественного сознания, которые так же традиционно оцениваются как полярные по отношению к мифу, сегодня создают условия для его органичной реализации. В первую очередь такой формой является наука. Именно в силу рельефно выраженной полярности мифа и науки в распространенной системе представлений о них, эти формы мышления и деятельности (как и в случае с нашей оценкой перспектив мифа, вытекающих из смены знака во взглядах Р. Барта) обладают значительным потенциалом корреляции.

Во многом взгляды Р. Барта стали философским основанием для формирования постмодернистских концепций, в свою очередь оказавших значительное влияние на становление постнеклассической научной рациональности.

С одной стороны, основные императивы постмодернизма актуализируют миф как способ существования современной культуры. Ярво выраженная образность мифа, апелляция его к художественно-эмоциональному способу восприятия мира, игра смыслами, отсутствие, как таковой, фигуры персонифицированного автора — эти особенности легитимизируют миф в глазах адептов постмодернизма, поскольку являются релевантными идеям последнего — таким, как торжество агонистики, критика рациональности (понимаемой, прежде всего, как научной), постулирование «смерти автора» и текстуальности, приводящие к доминирова-

нию литературы (шире — искусства) над *ratio*. Недифференцированность субъективного и объективного в постмодернизме также коррелирует с логикой мифологического мышления. В этой связи миф оказывается одной из форм культуры, в рамках которой могут быть воплощены установки и ценности постмодернистского проекта [14].

С другой стороны, в постмодернистской логике миф представляет собой определенную систему мышления, тот самый порядок, «большой рассказ», который должен быть деконструирован, как и любая тоталитарная структура. Совпадая с идеалами постмодерна в своих отдельных элементах [16], миф как целостная структура выступает в качестве средства космоизации природного и культурного пространства, упорядочивания картины мира, что предполагает наличие системы четких ориентиров, задающих определенное направление мысли и действия, то есть механизма насилия — постмодернистский жупел. В постмодернизме «существует несоединимое: бессознательное стремление, пусть и в парадоксальной форме, к целостному и мировоззренчески-эстетическому постижению жизни, — и ясное сознание изначальной фрагментарности, принципиально несинтезируемой раздробленности человеческого опыта конца XX столетия» [17].

Таким образом, представляя собой сингулярную интерпретацию мира, миф противостоит аналитической его интерпретации, подразумевающей свободу релятивизации, конституирующей постмодерное общество [18]. Поэтому последнее привлекает в свой арсенал отдельные элементы мифа, удовлетворяющие как теоретическим положениям, так и утилитарным интересам постмодернизма. Вопрос же о месте и роли мифа в современной культуре либо обходится вниманием, либо решается в логике теорий, конституирующих миф в качестве «вторичной мифологии», потерявшей связь с архаическим мифом и играющей в современной культуре в подавляющем количестве случаев негативную роль (при этом подчас предметом рефлексии не становится тот факт, что «вторичность» мифа сегодня во многом не есть следствие объективного «бессилия» мифа как целостной системы, а является результатом манипуляций с ним в рамках современной культуры, прежде всего — в контексте постмодернистского проекта).

Одна из основных функций архаического мифа — это создание порядка из хаоса. Выполняет ли миф эту функцию сегодня? Как было отмечено выше, с точки зрения постмодернистской философии миф посредством отдельных элементов и механизмов скорее выполняет задачу деконструкции целостных структур мышления и деятельности, играя смыслами. Близкая точка зрения высказывается, в частности, Н.С. Автономовой, оценивающей миф как «способ безболезненного погружения в незнание» [11]. Поскольку овладение целостным знанием (которое является сегодня, с точки зрения Н.С. Автономовой, знанием научным) зачастую

невозможно в силу необходимости овладения обширным кругом специальных знаний (методов), получения образования, постольку эта неудовлетворенная потребность компенсируется в современной культуре посредством ремифологизации. Эта последняя реализуется в своего рода «полузнании», включающем в себя иллюзии, соединяющим фантастическое и реальное и позволяющем создать мир мнимой целостности, погрузиться в незнание с целью преодоления отчуждения. Таким образом, с точки зрения Н.С. Автономовой, «задача мифа в XX в. — это не преодоление человеческого логосом вселенского хаоса, а бесконечное погружение в этот хаос» [11].

Приведенная точка зрения на роль и место мифа в современной культуре не является маргинальной. Так или иначе, подобного рода взгляды высказываются целым рядом исследователей [8]. Тем не менее, указанная позиция вызывает определенные возражения. В первую очередь, весьма сомнительна истинность упомянутого выше тезиса Н.С. Автономовой о мифе как своеобразном средстве мировоззренческой «терапии», «простом» способе создания эрзац-картины мира. В данном случае мы сталкиваемся с тенденциозной и стереотипной оценкой мифа как формы мышления, не требующей напряженного интеллектуального действия. Таким образом воспроизводится та самая точка зрения, в рамках которой миф есть «вторичная мифология», «общественная иллюзия». Соглашаясь с автором в констатации распространенности в современном общественном сознании указанной модальности в понимании мифа, трудно согласиться с утверждением об оправданности и закономерности такой ситуации.

В современной гуманитарной традиции относительно невелико количество исследований, не ограничивающихся общей констатацией роли мифа в культуре (что в условиях современного многообразия приводит к поверхностности или односторонности), а содержащих серьезный глубокий анализ *возможности* мифа сегодня вообще и его *возможностей* в симбиозе с конкретными формами этой культуры в контексте современных реалий. Вся логика нашего исследования связана с конституированием мифа как сложного целостного феномена культуры (в том числе современной), именно сегодня обладающего значительным эвристическим потенциалом. В таком контексте указанная выше трактовка мифа принципиально несостоятельна. Миф и сегодня (и именно сегодня) способен, образно выражаясь, к эффективному повторению той своей функции, которая изначально была в нем заложена — построению порядка из хаоса (в данном случае — постмодерна) и это возможно как раз в рамках науки (о чем пишет Н.С. Автономова, когда говорит о важной роли науки в современном мире). Миф не рождает хаос (если только не рассматривать его с одной стороны в логике представителей постмодерна, с другой — с позиции таких авторов, как Н.С. Автономова,

В.М. Найдыш — утилитарно и в предельно усеченной версии), а корректно понятый, в своих существенных характеристиках может именно в рамках взаимодействия с наукой дать новые познавательные перспективы.

Актуальность обращения к мифу (шире — к вне-научному знанию в целом) в современной эпистемологии часто сопровождается своеобразным «смущением» и неуверенностью, связанными, вероятно, в частности, со сложностью преодоления, если можно так сказать, «позитивистского» барьера в мышлении, не допускающего возможности корреляции и взаимодействия указанных форм знания. Отчасти такого рода барьеры обусловлены распространением около-и-лженаучных теорий, о чем речь уже шла выше. Тем не менее, подобные установки приводят к построению методологических моделей развития научной рациональности, авторы которых делают вежливый «реверанс» в адрес мифа, признавая значимость последнего как культурной традиции, достояния искусства etc., утверждая в то же время недопустимость использования потенциала мифа в современной науке и постулируя необходимость обращения к неким «медиаторам». Примером такого подхода является позиция О.В. Шарыпова и С.Г. Гришина, называющих в качестве таких «посредников» натурфилософские учения досократиков [19].

Авторы отмечают важную роль космологических мифов в «понимании исторических корней нашего мировоззрения, нашей логики мировосприятия, объяснения окружающего человека мира и самого человека», утверждая, однако, что «принципиальное значение для развития науки приобретает проблема формирования адекватной общей онтологической базы, без решения которой любые объединительные подходы неизбежно носят формальный или рецептурный характер. Тем самым в науке объективно назрела потребность в решении тех общих, абстрактных проблем, которые всегда были предметом изучения натурфилософии. Наука на современном этапе развития отрицает предшествующее отрицание и сближается с натурфилософией, разумеется, пребывая по отношению к ней на совершенно ином — научном, а не мифологическом фундаменте» [19].

В данном случае неясен критерий, согласно которому мы должны констатировать невозможность использования в современной науке достижений мифа, признавая параллельно несомненную эвристическую значимость натурфилософских построений. Миф, логос и наука не могут рассматриваться как стадии поступательного развития от простого к сложному [20]. Следовательно, натурфилософия (логос) не обладает преимуществами (медиаторными характеристиками), позволяющими гово-

рить о ее посреднической функции. Более того, речь здесь идет о характерном примере яркого проявления той самой позиции, согласно которой миф рассматривается лишь в качестве архаической формы знания, чье взаимодействие с современной наукой возможно только посредством других, более «научообразных» типов мышления.

Односторонность указанной позиции заключается, помимо всего прочего, в том, что она не учитывает, как ни странно, одной из главных особенностей постнеклассической науки — ее открытости, ориентированности на идеи коэволюции и синергетики, которые выступают в качестве тех элементов, которые делают возможной корреляцию современной научной рациональности и мифа, легитимизируют как сам факт обращения последней к мифу, так и использование логики мифа в эволюции научной картины мира, тогда как попытки нахождения многообразных «посредников» в этом процессе лишь усложняют ситуацию, консервируя то самое упрощенное понимание мифа в современной культуре, о котором шла речь выше.

В подтверждение приводимых аргументов приведем точку зрения И.Т. Касавина, согласно которой «Исследование мифа как особого когнитивного феномена возможно лишь на пути перехода от классической к неклассической эпистемологии. Именно последняя предполагает новое понимание знания как феномена, социальный и культурный статус которого является чрезвычайно существенным. Функции познания многообразны и несводимы к «адекватному отображению действительности». В наименьшей степени познание проектирует действительность, являясь механизмом формирования культурных объектов. Миф же, как тип знания является достойным и важным предметом эпистемологического исследования не в последнюю очередь потому, что способствует развитию самой эпистемологии» [5].

Таким образом, само наличие ситуации плюрализма мнений относительно роли и места мифа в современной культуре вообще и в рамках науки — в частности, дает возможность утверждать актуальность этой формы знания в современных реалиях.

Проведенный предметный анализ концепции мифа Р. Барта и сформировавшихся на его основе подходов позволяет сделать вывод о значительном потенциале мифа как формы знания и стиля мышления в контексте постнеклассической науки — потенциале как эвристическом, так и связанным с тенденцией гуманизации последней, включения в сами основания науки антропности как необходимого элемента и условия дальнейшей эволюции.

Работа выполнена при финансовой поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. и в рамках Государственного задания «Наука».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барт Р. Мифологии. — М.: Академический проект, 2008. — 351 с.
2. Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии. — 1971. — № 7. — С. 163–171.
3. Зенкин С. Ролан Барт — теоретик и практик мифологии // Барт Р. Мифологии. — М.: Академический проект, 2008. — 351 с.
4. Кириленко Е.И. Р. Барт и М. Элиаде: два опыта истолкования мифа // Вестник Томского государственного университета. — 2007. — № 297 (апрель). — С. 66–71.
5. Касавин И.Т. Наука и иные типы знания: позиция эпистемолога // Эпистемология & Философия науки. — 2005. — Т. 4. — № 2. — С. 4–14.
6. Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России / под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюкова. — М.: АИРО-XX, 2000. — С. 17–38.
7. Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. — 304 с.
8. Найдыш В.М. Мифология. — М.: КНОРУС, 2010. — 432 с.
9. Ульяновский А.В. Современный социальный миф как проект // Философские науки. — 2008. — № 11. — С. 122–135.
10. Хюбнер К. Критика научного разума // Библиотека «Философия и атеизм». 2010. URL: <http://books.atheism.ru/philosophy/#h> (дата обращения: 21.10.2011).
11. Автономова Н.С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. — М.: Политиздат, 1990. — 464 с.
12. Смазнова О.Ф. Время и этос мифа. Диалектика мифотворчества в русской культуре XIX–XX веков. — Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2007. — 324 с.
13. Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. 2003. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky1.htm> (дата обращения: 21.08.2011).
14. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. — М.: Академический проект, 2008. — 303 с.
15. Мареев С.Н., Мареева Е.В., Арсланов В.Г. Философия XX века. — М.: Академический проект, 2001. — 464 с.
16. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. — М.: ИГ Прогресс, 2000. — С. 407–420.
17. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. — М.: Интрада, 1998. — 255 с.
18. Антоновский А.Ю. О специфике мифологической ориентации // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб.: РГХИ, 1999. — С. 149–160.
19. Шарыпов О.В., Гришин С.Г. Протонаучные представления о мире и формирование основ постнеклассической физики // Философия науки. — 2002. — № 1 (12). — С. 26–34.
20. Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб.: РГХИ, 1999. — С. 114–126.

Поступила 28.10.2011 г.

УДК 130.2

МИФОТВОРЧЕСТВО В.С. СОЛОВЬЕВА В ГРАНИЦАХ РЕЛИГИОЗНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Д.А. Шелудченко

Томский политехнический университет
E-mail: darina_fomina@mail.ru

В творчестве В.С. Соловьева выявлена мифотворческая доминанта эпохи. Показано его видение исторического процесса и роль в нем человека.

Ключевые слова:

Серебряный век, мифотворчество, кризис, человек.

Key word:

Silver age, myth creation, crisis, human.

Интерес к творчеству В.С. Соловьева, русского философа конца XIX в., не случаен. Это обусловлено современной ситуацией мировоззренческого кризиса, который не может не волновать нас так же, как он волновал наших соотечественников 100 лет назад. Вновь перед нами стоит вопрос о дальнейших путях развития русской культуры, сложность которого обусловлена накоплением противоречий, не нашедших разрешения в минувшем XX в., а, наоборот, усилившем их. По мнению философа, после крушения надежд, связанных с социалистическим чаянием всеобщего благоден-

ствия, человечество должно наконец осознать наличие в мире чего-то намного более высокого, чем материальное благополучие, а именно прийти к Богу, а вместе с этим и к цельной жизни, не разъятой антиномиями. Поэтому сейчас, когда крушение социалистических идей очевидно, становится актуальным вновь обратиться к наследию В.С. Соловьева, предрекавшим это, и задуматься над возможностью осуществления его надежд.

Время конца XIX — начала XX вв. ознаменовано глубоким кризисом, который охватил всю европейскую культуру и был следствием разочарования